

Milan Uzelac

RADIKALNA KRITIČKA REFLEKSIJA KAO TEMELJ NEGATIVNE ONTOLOGIJE

Polazeći od toga da je jedna konsekventna refleksija koja hoće da tematizuje svoju refleksivnost moguća samo kao kritička refleksija, ovim radom se promišlja domašaj radikalne negativne ontologije na tlu misli celine (Allheits-Gedanke) koju srećemo kod Kanta; problemsko polje istraživanja određuje se propitivanjem domašaja kritike u fenomenskom polju previđenog porekla metafizike.

*

Naše vreme je vreme kritike i kritičara; svi kritikuju i svi znaju o čemu je reč; pokuša li pak neko da kritiku »kritikuje«, odmah će uočiti da se pod ovim pojmom podrazumevaju različite stvari: neko će reći da kritika označava mišljenje ili uopšte um, neko, razumevanje neke stvari, refleksiju o njoj, neko će pak reći da je kritika – nauka, dok će neki pod ovim pojmom misliti na književnu kritiku. Tako široka upotreba ovog izraza ima za posledicu mnoštvo različitih shvatanja i isto toliko nesporazuma koji su posledica »nekritičke« upotrebe ovog pojma.

Izraz *kritika* kako ga mi danas koristimo, iako ima poreklo u grčkoj filozofiji, jeste, novovekovna tvorevina; možemo reći: kritika je misaono kretanje koje neku stvar prosuđuje polazeći od određenih normi; no, kako upravo u novom veku pojam norme dospeva u središte pažnje, to za posledicu ima i novo značenje koje sad dobija kritika: u času kad kritički duh u potrazi za istinom razara sve što je do tada važilo, kritika više nije instrument niti samo refleksija ili sud, već prvenstveno instanca, *kritička refleksija* koja u sebi spaja i kritički i teorijski momenat: kao kritička refleksija kritika je uvek kritika o nečemu i uvek pretpostavlja predmet na koji je usmerena. Znamo da taj predmet kritike uvek je neko delovanje koje ova odmerava s obzirom na njegovu istinitost. Ovde pomenute norme, merila ili istinu ne treba shvatiti kao nešto dato po sebi, nezavisno od kritičkog mišljenja, već prevashodno kao ono što mu leži u osnovi. Sama veza pojma bivstvovanja i pojma istine može se uočiti još

na početku zapadne filozofije. Ako se kaže da sada pojam istine poprima posebnu važnost, onda je to pre svega posledica reflektivnog karaktera novovekovne filozofije koja svoj najviši filozofski izraz dobija u fenomenologiji Edmunda Husserla. Karakteristika filozofske pozicije kakvu srećemo kod njega ogledala bi se u tome što on ne polazi od ranije već pretpostavljene ideje istine (na kojoj bi se potom dalje gradilo), već se zadržava kod deskriptivnog razjašnjenja njenog pojma što on vidi kao osnovni zadatak filozofije koja bi se s obzirom na ovo novo tematizovano shvatanje istine mogla odrediti kao »fenomenološka aletheologija« (Tugendhat, 1970, 183).

Dok kod Kanta, Fichtea i neokantovaca imamo shvatanje pojma istine kao objektivnosti spram koje se odnosi reflektujući subjekt (kao instanca utemeljenja njenog važenja, a u filozofiji apsolutnog idealizma subjektivnost obuhvaćenu istinom kao celinom), kod Husserla, kao osnovno pitanje srećemo pitanje načina datosti subjekta i objekta; kada Heidegger upravlja pitanje bivstvovanja na bivstvjuće samo a ne više na smisao bivstvovanja, pojam istine zadobija novu, njemu primerenu ontološku relevantnost; tako se pitanje istine do kraja radikalizuje, pa pitanje o načinu datosti predmeta uvođenjem pojmova kao što su *Lichtung* i *Erschlossenheit* otvara novu oblast za pitanje o mogućnosti polja datosti u kome se istina javlja kao takva i istine kao takve, koja nije ni subjektivna ni objektivna već, kako bi to Tugendhat rekao, neizvesni temelj (Tugendhat, 1970, 184).

Kritičko mišljenje, koje mi ovde želimo da tematizujemo, obično ima u vidu odranije pretpostavljen temelj koji Heidegger dovodi u pitanje; budući da se pretpostavljalo postojanje određenih uporišnih tačaka, iz kojih mišljenje može krenuti u svoju avanturu, tu se ne radi o nekom neprestanom, apsolutnom konstruisanju s ciljem da se vaspostavi nešto apsolutno novo; moraju se napustiti svi u osnovi neopravdani zahtevi za »neposrednim« ophođenjem sa refeleksijom, jer nekritičko uzimanje reflektivnosti kao takve vodi u naivnost (Fink, 1959,39). Sve ovo pak ukazuje da ima dovoljno razloga da se postavi kako pitanje mišljenja, tako i pitanje same mogućnosti mišljenja, a što bi moralo onda biti problem jedne konsekventne

teorije saznanja koja pretenduje na to da bude saznanje saznanja.

Tako se transcendentalna refleksija za koju se zalaže Husserl i to posebno u svojim poznim spisima može, po rečima Tugendhata, razumeti kao refleksija o načinima datosti svesti jer smisao transcendentalne redukcije kao redukcije sveta na njegov transcendentalni fenomen jeste svodenje sveta na njegov korelat: transcendentalnu subjektivnost (Tugendhat, 1970, 200). Na taj način, zahvaljujući fenomenološkoj redukciji (sa jednom novom radikalnošću) otvara se dimenzija u kojoj se već kretala konstitutivna fenomenologija.

Taj novi prodor, o kojem je ovde reč, omogućuje Heidegger tako što napušta prvi korak fenomenološke redukcije (*epoche*). Stoga nimalo ne iznenađuje Husserlova reakcija da je tu po sredi ispadanje iz transcendentalno-fenomenološke ravni mišljenja (Hua, V/140). No, ubrzo će se pokazati da je reč o nečem sasvim drugom - o radikalizovanju jedne problematike koju inauguriše već sam Husserl, ali, reč je o takvoj vrsti radikalizacije koja se služi sredstvima što leže izvan fenomenologije: Heidegger dalje razvija poziciju svoga učitelja tako što se okreće filozofima kao što su Dilthey i Kierkegaard i za cilj i ishodište filozofije naznačuje »faktičko iskustvo života čija bit počiva u istoriografskom« i pritom nastoji da istakne kako se način života pokazuje izvornijim od načina datosti koji je kod Husserla bio usmeren samo na predmetnost (Tugendhat, 1970, 264-5).

Ako se ovde tematizuje kritičko delovanje usmereno na sopstvene uslove i pretpostavke, onda se s priličnom pouzdanošću naznačuje i šta bi zapravo kritika morala da bude: *refleksija refleksije*; ono što se pritom ima u vidu jeste činjenica da istraživanje mogućnosti uma (koje kritiku uma vidi kao njegovu samokritiku), još uvek ne ukazuje na način kako je moguća konsekventna refleksija i s kakvim sadržajem istine ona uopšte ima posla (Fink, 1959, 41). Pojam istine pokazuje se od odlučujućeg značaja za određenje filozofskog diskursa za razliku od književnog (umetničkog) diskursa koji ostaje u okvirima imaginarne spekulacije; specifičnost filozofskog diskursa se ovde ogleda u tome što uključujući u sebe normu istine zadržava u sebi, kako to ispravno primećuje Ipolit, i svoju sopstvenu kritiku

(Ipolit, 1988, 190). Тако се сад тематизује питање govora o govoru a pre svega *могућност* govora o govoru.

1. Kant i predmet kritike

Bilo bi nepravедно не рећи да све ове prodore омогућује управо Kant i то тамо где се то понајмање очекује: у *Kritici čistog uma* на месту где се тематизује појам *нићег* а на то ће се потом вратити и Heidegger. Ради се, наиме, о следећем: ако је критика средство којим се можемо борити против узрока заблуда, онда кључни увид налазимо код Kanta који сматра да у свим својим pothvatima ум себе мора да подвргне критици; како је не може избећи, ум од нје, не треба ни да zazire jer би нарушавањем слободe критике нужно нашкодио и самом себи. Познато је да Kantova радикална деstrukција рационалне психологије, рационалне космологије и рационалне теологије има тежиште у уверењу да ту представљени totaliteti не могу бити збилске ствари, предмети могућег искуства, већ ствари мишљенја *entia rationis* - dakle оно *ništa* (Nichtige). Оно што притом не треба заборавити јесте чињеница да Kant расправљајући унутар *metaphysica specialis* користи ствар (Ding) као предмет искуства и, korelativno tome, како веома добро primeћује E. Fink у својој књизи *Alles und Nichts*, Kant polazi od toga да је коначно људско saznanje искључиво и једино мерило просуђивања (Fink, 1959, 94); stoga његова критика и данас делује тако разорно па није нимало случајно што о Kantу његови савременици govore као о »razoritelju svega« (Alleszermalmer).

Ukazujući на transcendentalnu амфиболију појмова рефлексije, а до које се долази brkanjem objekta čistog razuma sa pojavom, I. Kant pri kraju izlaganja transcendentalne analitike dodaje još nešto, а s napomenom да »није по себи од неке нарочите важности«, но, nešto што треба рећи ради potpunosti sistema: četvorostruko razlikovanje појма *нићег*. Он разликује *ništa* као (1) prazan појам без predmeta (ens rationis), као (2) prazan предмет nekog појма (nihil privativum), као (3) prazno opažanje без predmeta (ens imaginarium) и као (4) prazan предмет без појма (nihil negativum) (Kant, 1990, 217-8). Kant smatra да negacija без njoj suprotnog realnog objekta није moguća. Да би се

moglo govoriti o *ništa*, neophodno je da spram njega bude (1) sve, mnogo i jedno, da to ništa ne bude predmet nekog pojma kojem ne odgovara nikakav opažaj; takode, (2) da bi *ništa* bilo oznaka nedostajanja nekog predmeta, njegova senka, neophodno je da istovremeno postoji realitet (nešto); *ništa* može biti (3) formalni uslov ne-predmeta bez supstancije, ili (4) predmet pojma koji protivreči samome sebi, ono nemoguće; iz ovog razlikovanja pojma *ništa* pokazuje se da Kant u jednoj usputnoj primedbi tematizuje okvir u kojem će se kretati sve potonje rasprave o transcendentnim merilima zahvatanja predmeta filozofije.

Pokazuje se da je Kantov napad na oblast filozofije koja se u tradiciji naziva *metaphysica specialis* usmeren tome da pokaže pogrešnost svih pokušaja koji nastoje da se postvari ono što je bezuslovno (gegen eine Verdinglichung des Unbedingten); tako nešto, po mišljenju autora *Kritike čistoga uma* ne može se prihvatiti budući da svaki oblik totaliteta prevazilazi iskustvo i ne može biti zbiljska stvar, već, u najboljem slučaju, jedna najviša stvar mišljenja: ništa (Fink, 1959, 95). Pokuša li se, s druge strane, misliti totalitet, pokazaće se da ono najopštije (Allheit) prebiva jedino u predstavi. Kako Kant ovo postvarenje (Verdinglichung) obrađuje na strogo misaonom putu, E. Fink s pravom ističe ovu negativnu ontologiju celine (negative Ontologie der Allheit) kao osobit doprinos Kantove kritike (Fink, 1959, 95).

Ovaj Finkov uvid mogao bi biti od presudnog značaja: on pokazuje da se samo putem radikalne kritičke refleksije može dospeti do *ništa* kao zaboravljenog tla metafizike. Ako ovu naknadno zapretanu oblast misli već Parmenid, koji se svojim učenjem o putu bivstvovanja pokazuje koliko kao zasnivač ontologije, toliko i (naznakom puta nebivstvovanja) kao prvi i istinski začetnik nihilizma, danas se ona pomalja svuda gde filozofija koristeći se svim sredstvima kritike nastoji da probije okorelu skramu stvari.

*

Ako se iz današnje perspektive ocenjuje Kantov epohalni poduhvat, ne možemo se oteti utisku da je ograničenost njegovog prosuđivanja bila posledica jednog načina mišljenja koji je sve ocenjivao neprestano se držeći modela stvari; istovremeno, on je dobro znao da svet ne može biti stvar, pogotovo ne neka

džinovska stvar što bi poput posude u sebi sadržala sve stvari sveta. Kant je s pravom konstatovao da se svet može misliti, da se može imati i pojam sveta, ali ne i njegova predstava. Tako shvaćen svet bio je blizak ništini što se počela pomaljati sa one strane bivstvovanja, a tu se već postavlja pitanje tla iz kojeg izrasta metafizika, pitanje o podlozi što drvetu filozofije daje prve podsticaje i potom sve životne sokove.

Treba li još uvek pominjati ono danas svima poznato mesto koje srećemo u naknadno napisanom uvodu za nastupno predavanje na Univerzitetu u Freiburgu *Was ist Metaphysik?* a u kojem M. Heidegger ukazuje na jednu Descartesovu sliku kako je »čitava filozofija poput stabla čiji su koreni metafizika, deblo fizika a grane ostale nauke« (Heidegger, 1984, 197), te ako je tako, s punim pravom se možemo pitati: u kojem tlu koreni stabla nalaze svoj oslonac, iz koje osnove prima korenje, a putem njega i čitavo stablo hranljive sokove i snagu? Gde onda počiva metafizika, šta je ona sagledana iz njene istinske osnove? Šta je u svom temelju uopšte metafizika, pita Heidegger.

Metafizika ostaje ono prvo u filozofiji, to nije sporno, ali ima razloga da se pita o tlu na kojem ona počiva; metafizika može predočiti bivstvjuće, ali ona ne obraća pažnju na ono što je u ovom bivstvjućem ostalo skriveno; ona ne pita o onom što se prikrilo u tom *on*, ona ne pita o *ništa*, a radi se o tome da se pomoću mišljenja istine bivstvovanja dospe u temelj metafizike. Stvar je u tome da se iz mišljenja istine bivstvovanja jednom radikalnom kritičkom refleksijom dospe do *ništa*; na taj način se temeljno pitanje metafizike (fundamentalno-ontološki) izvodi iz pitanja o temelju metafizike, o temelju temelja samog.

2. Dimenzija pitanja o ništa

Ovde tematizovano *ništa*, nepredstavljivo i nemislivo u istima, zadobija istoga časa sve karakteristike smrti koja se kao osnovni egzistencijal javlja na odlučujućim stranicama epohalnog Heideggerovog spisa *Sein und Zeit*. »smrt je mogućnost apsolutne mogućnosti opstanka. Ona se razotkriva kao *najvlastitija, neodnosiva, nenadmašiva mogućnost*« (Heidegger, 1984, 250). U smrti kao antropološkom simbolu metafizičkog ništa (jer ona ne

daje ništa opstanku što bi ovaj trebalo da ostvari) krije se ključ temeljnog ontološkog pitanja i stoga svaki filozofski govor o smrti samo je pokušaj metafizičkog opravdanja za zasnivanje negativne ontologije građene na tlu nebivstvovanja.

Izvesno je da smrt možemo označiti kao jedinu temu filozofije što ostaje s druge strane metafizike, jer ostajući u njenom temelju, pita šta je metafizika; ona nije model reverzibilnog (i tako jedan sociološki fenomen), kao što je to slučaj kod Baudrillarda u njegovoj knjizi *Simbolička razmena i smrt*, već prevashodno metafora nepojmljivog a sveomogućujućeg ništa. Misliti smrt, znači misliti ništa, misliti temeljno pitanja filozofije, temelj mišljenja, temelj svega opstojećeg i tako do kraja radikalizovati pitanje o domašaju kritički zasnovane kritike; našavši se pred smrću, shvatamo da nije reč o nekom pukom iščezavanju, već o nekom uzmicanju koje je sasvim posebne vrste: reč je o uzmicanju bivstvujućeg u celini koje nas spopada u teskobi; ono nas prestravljuje, jer nakon tog uzmicanja ne ostaje ni pustoš, ostaje samo *ništa*.

Ono o čemu se ponajpre mora govoriti jeste nadiranje ovog *ništa*, vladavina tišine dok opstanak lebdi nad prazninom. Možemo govoriti o objavi *ničega*, o objavi onog pred čim se povlači bivstvujuće. Izvorna objavljenost *ničega* jeste ključ za razumevanje i sveta i opstanka koji svoje poreklo spram bivstvujućeg nalazi u *ništa*, jer kako Heidegger kaže, opstanak se tek u svojoj unesenosti u *ništa* odnosi prema bivstvujućem. Već i sama reč *metafizika* upućuje na *ništa*, na ono što je iza *physis*. Pitajući za *ništa*, uvek se prelazi preko bivstvujućeg u celini, a prelazeći preko ovog, prelazi se metafizika u celini: pitanjem o *ništa* prožima se celina metafizike i tek s pitanjem o *ništa* bivstvujuće u celini, dakle samo bivstvovanje, može dospeti k samome sebi. Ukoliko je pitanje o ničemu metafizičko pitanje, utoliko metafizičkim može izgledati i pitanje o temelju našega opstanka, a ovaj može se odnositi spram bivstvujućeg samo u onoj meri u kojoj je unesen u *ništa* te tako otvoren za temeljno pitanje metafizike.

Može se s mnogo razloga reći kako je u ovom pitanju sadržan i pravi zadatak filozofije: sagledanje sebe iz svoga temelja. Ovo pretpostavlja da se oni koji pitaju nalaze izvan filozofije, da se

odnekud prema njoj odnose; ako je tako, teško se da objasniti razlog što omogućuje da se o filozofiji uopšte govori. Ovde nije po sredi govor činjenica, već govor same stvari što se kreće u sferi vrednosti upravljajući se sve vreme po meri slobode. Samo u slobodi moguć je govor o filozofiji, pa Hegel s pravom kaže kako »filozofija počinje onde gde se opšte shvata kao sveobuhvatno biće ili gde se biće shvata na neki drugi način, gde se pojavljuje mišljenje o mišljenju«, a to se, istorijski gledano, po prvi put dešava u Grčkoj kad mišljenje uspeva da, oslobodivši se onog prirodnog i ne tonući više u opažanje, dospe do egzistencije tako što može samo da ide u sebe te se tako postavlja svest o slobodi (Hegel, 1970, 80). Ovde *misliti* znači što i *odnositi se prema sebi*, dakle: reflektovati sebe, odvojiti se od utonulosti u materijal. Nije stoga nimalo slučajno što će Hegel svoje sistematsko delo zamišljeno kao krug krugova, *Enciklopediju filozofskih nauka* završiti navođenjem jednog od najznamenitijih mesta iz Aristotelove *Metafizike*.

Metafizika, a tome nas uči čitava njena istorija, od Aristotela do naših dana pita za bivstvujuće kao bivstvujuće; ona za svoj predmet ne može imati *ništa* koje je negacija bivstvujućeg u njegovoj celovitosti. Ako kod Parmenida nalazimo stav o identičnosti bivstvovanja i mišljenja a kod Aristotela misao o bivstvovanju kao mišljenju koje večno misli samo sebe u svom totalitetu, ako Spinoza vidi mišljenje kao atribut supstancije, kod Hegela ćemo naići na prvi grandiozan pokušaj da se misli identitet bivstvovanja i vremena; ukazivanjem na vremenitost bivstvovanja i tematizovanjem vremena kao temeljnog pojma filozofije ovde se po prvi put otvara mogućnost onom pogledu koji je hrabar da negativnom gleda u lice; tu se otvara problem nestvarnog i konačnosti (koja je mogućnost svakog delovanja), problem sveništećeg i problem ničeg: tek misleći ništa (svoju konačnost) govor može postati svestan sebe i svog porekla. Tako se tek istinski dospeva po prvi put do pitanja o *ništa*.

Ovako postavljeno pitanje pretpostavlja transcendiranje sveg bivstvujućeg, i ovo se pokazuje kao metafizičko pitanje; metafizika pitajući za ono iza *physis* pita za ono što se nalazi iza njega, pita za ništa. Pitanje koje se stoga postavlja, glasi: *može li se misliti ništa?* Jedan od mogućih odgovora bio bi da se ništa može

razumeti i misliti tako što će se misliti smrt. Samo mišljenjem smrti čovek može dospeti do sebe i svesti o konačnosti kao svoje biti, jer on i nije ništa drugo do smrt koja sebe ništi u vremenu.

Ali, možda se mišljenju može otvoriti i jedan drugačiji put: polazeći od ništa, od negativiteta što se pokazuje kao takav kakav je uzet sam po sebi, kao ništa, moguće je dospeti do pitanja smrti, a to bi značilo da pred sobom imamo samo *jedno pitanje*: misliti smrt i misliti ništa znači: misliti isto. Ali, šta znači to *isto*?

Misli li se ovo *isto* iz metafizike, onda se s pravom možemo pitati da li je uopšte moguća neka metafizika smrti. Da li se metafizika i smrt mogu dovesti u jednu takvu vezu koja bi omogućavala njihovo razumevanje? Ako je smrt niština, kako se može zahtevati od metafizike da misli ono što je iza toga ništa, ono što je u osnovi ništa, ako se, kao što vidimo ni to ništa ne može dokučiti košćenjem svekolike aparature koju nam na raspolaganje pruža kritika?

Svest o smrti istovremeno je i žrtvovanje sebe u smrti kao samoukidanje; reč je o izvođenju tragedije koju po rečima Hegela »apsolut večno igra sa samim sobom»: tu se radi o večnom rađanju u objektivnosti tako što se prepuštanjem smrti dolazi do uzdizanja iz sopstvenog pepela u lepotu (Hegel, 1983, 358). Ne treba ni u kom slučaju prevideti znamenito mesto iz Predgovora *Fenomenologije duha* gde se kaže da »smrt, ako onu nestvarnost hoćemo da nazovemo tako, jeste ono što je najstrašnije, i ono što zahteva najveću silu jeste zadržavanje onog što je mrtvo« i da je duh moć samo po tome što »onome što je negativno gleda u lice otvoreno i što se kod njega zadržava. To zadržavanje je ona čarobna sila koja to što je negativno preobraća u biće« (Hegel, 1974, 18). Tako se eksplicitno ono najstrašnije, ono negativno, imenuje kao smrt, kao nestvarnost. Nestvarnost je ontološki naziv smrti koja se ovde pokazuje u antropološkoj ravni dokle god se Hegelova filozofija tumači antropološki i vidi na način Kojevea kao filozofija smrti (Kojeve, 1990, 519); međutim, neophodno je poći korak dalje: tada se iz antropološke prelazi u ontološku ravan i tu se onda radi o filozofiji ničeg pri čemu je *ništa* samo ontološki ključ za antropološku zagonetku smrti. Reč je tu zapravo o jednoj negativnoj ontologiji koju omogućuje kritika shvaćena kao refleksija refleksije.

LITERATURA

- Fink, E.: *Alles und Nichts*, M. Nijhoff, Den Haag 1959.
Fink, E.: *Metaphysik und Tod*. Kohlhammer, Stuttgart 1969.
Hegel, G. V. F.: *Istorija filozofije I*. Kultura, Beograd 1970.
Hegel, G. V. F.: *Fenomenologija duha*. BIGZ, Beograd 1974.
Hegel, G. V. F.: *O vrstama naučne obrade pojma prirodnog prava*, u knjizi *Jenski spisi*, V. Masleša, Sarajevo 1983, str. 315-383.
Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen, 1984.
Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologi und phänomenologische Philosophie*. Husserliana V, M. Nijhoff, Den Haag 1952.
Ipolit, Ž.: *Struktura filozofskog jezika*, prema »Predgovoru« za Hegelovu Fenomenologiju duha, u knjizi: *Strukturalistička kontroverza Prosveta*, Beograd 1988, str. 189-201.
Kant, I.: *Kritika čistog uma*. BIGZ, Beograd 1990.
Kojève, A.: *Kako čitati Hegela*. V. Masleša, Sarajevo 1990.
- Tugendhat, E.: *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. De Gruyter, Berlin 1970.

Milan Uzelac

DIE RADIKALE KRITISCHE REFLEXION ALS GRUND DER NEGATIVEN ONTOLOGIE (Zusammenfassung)

Davon ausgehend, daß eine konsequente Reflexion, die ihre Reflexivität thematisieren möchte, nur als kritische Reflexion möglich ist, wird in dieser Arbeit der Bereich der radikalen negativen Ontologie auf dem Boden des Allheits-Gedankens durchdacht, wie wir ihn bei Kant antreffen; das Problemfeld der Untersuchung wird durch Nachforschung des Bereichs der Kritik im phänomenalen Feld des unbeachteten Ursprungs der Metaphysik bestimmt.

